Ueber die

Lebensweisheit Koheleths u. Horaz'.

Inaugural-Dissertation

der

philosophischen Facultät der Universität Rostock

vorgelegt

von

Dr. phil. Emil Keck,

Conrector und cand. min.

Rostock.

Carl Boldt's Buchdruckerei.

1872.

Dem Andenken

meines Vaters, des Pastors **Ludwig Keck**,

und

meines Oheims, des Rittergutsbesitzers **Dr. Vogel**,

gewidmet.

Schon frühe, besonders aber seit dem Wiederaufleben der classischen Wissenschaften hat man aus religionsphilosophischem Interesse in der Literatur der Culturvölker des Alterthums die Spuren gleichartiger Vorstellungen verfolgt und ihr Verhältniß zu einander wie zu den geoffenbarten Wahrheiten aufzuklären versucht.

Noch vor nicht allzu ferner Zeit veröffentlichten verschiedene Gelehrte wie Kypke, Abresch, Lösner und Krebs dahin einschlagende Untersuchungen; auch der Rector Anton zu Görlitz hat diesen Gegenstand in mehreren Programmen ausführlich beleuchtet.[1])

Man kann hierbei von einem verschiedenen Princip ausgehen. Man kann einmal vom Standpunkt des Wortes der Offenbarung aus hinüberblicken auf die Anschauungen der heidnischen Welt und dann mit psychologischem Interesse dem Ringen derselben nach Licht und Wahrheit folgen. Von dieser Basis sind neben den genannten noch andere ältere Forscher ausgegangen; manche von ihnen mit demselben Eifer, mit welchem einst die scholastischen Gelehrten des Mittelalters eine Harmonie der Bibelwahrheiten mit aristotelischen Philosophemen nachzuweisen sich bemüht hatten. Man kann aber auch von einer andern Grundanschauung ausgehen — das ist ja eben in unserer Zeit der Fall und hat sogar schon eine Methode vergleichender Religionswissenschaft in's Leben gerufen — und zu dem Zweck derartige Untersuchungen anstellen, um den Nachweis zu liefern, daß gewisse religiöse und ethische Grundideen unter allen Völkern gefunden werden, so daß ein specifischer Unterschied im letzten Grunde sich nicht auffinden lasse.

---

[1]) Comparationis librorum sacrorum Vet. Foederis et scriptorum profanorum, Graecorum Latinorumque, eum in finem institutae, ut similitudo, quae inter utrosque deprehenditur, clarius appareat. Pars 1. 2. 3. Görlitzii 1816.

Nach dieser Anschauung sollen sich, weil die exacte Wissenschaft überall nur eine allmählige Entwicklung aus gegebenen Ursachen kennt und es demnach keine plötzlich aus dem Himmel kommende Weisheit geben kann, die jüdisch-christlichen Ideen auf natürliche Weise aus dem Völkerleben des Alterthums entwickelt haben.[1])

Eine neue Weise, Wahrheit zu lehren, ist diese Methode vergleichender Religionswissenschaft nun freilich nicht; das, was sie erreichen will, hat schon Herder viel geistvoller darzustellen versucht. Von ihm sagt Mücke in seiner Dogmatik des 19. Jahrhunderts in dieser Hinsicht: „Er forschte mit Aufmerksamkeit dem einen Entwicklungsgange des Menschengeschlechts über die Erde in den verschiedensten Sitten, Gewohnheiten und Gestaltungen seines geistigen Lebens nach, die ihm alle auf das harmonischste zusammenstimmten, als die zwar nach Klima und Individualität auseinandergehenden, aber in sich einheitlichen Wiederklänge, Gesetze und Offenbarungen derselben edlen Menschennatur." Allein diese naturalistische, wenngleich hochpoetische Theorie, welche dieser Altmeister vergleichender Religionswissenschaft eben auch auf den Judaismus und das Christenthum anwandte — wollte er doch aus der neu eröffneten morgenländischen Quelle der zoroastrischen Lehre des neuen Testamentes mystische Ausdrucksweise und seinen heiligen Bilderkreis erläutern — wird doch dem eigenthümlichen Ideenkreise der Offenbarungsreligion, welcher sich wesentlich um die Lehren von der Heiligkeit Gottes, von der tiefen Verschuldung des Menschengeschlechts durch die Sünde und von dem verheißenen und erschienenen Erlöser bewegt, ganz und gar nicht gerecht. Aus mythischen Phantasmagorien, aus allerlei antiquarischen Notizen und den geschicktesten Combinationen läßt sich kein System aufbauen, welches den eigenthümlichen Inhalt und Gehalt der Offenbarungstheorie ersetzen, oder auch nur ihr eigenartiges Wesen durch den Nachweis, daß sie bloß menschliche Fiction sei, in Wahrheit beseitigen könnte.

---

[1]) Untersuchungen über den Zusammenhang der christlichen Glaubenslehren mit dem antiken Religionswesen nach der Methode vergleichender Religionswissenschaft. Von Dr. jur. Post. Bremen 1869.

Wir behaupten, daß es zwar nicht schwer hält, hier und da Parallelen zu ziehen, da ja die großen Philosophen aller Zeiten und Völker über die höchsten Probleme des Lebens nachgedacht haben, daß aber doch ein durchaus anderer Grundzug durch die Schriften der Offenbarung geht, der seinen Ursprung wie seine herzergreifende Kraft in andern Quellen hat als nur in den Reflexionen menschlicher Vernunft. Im Grunde geht jene vergleichende Religionswissenschaft von der falschen Ansicht aus, daß die Weltentwicklung sich eigentlich immer im Kreise bewege; nur bei der Annahme, daß der Gottesgeist sich stets lebendig dem Menschengeist bezeugt, ist die Ansicht haltbar, daß die Weltentwicklung immer höheren Zielen zustrebt.

Parallelen lassen sich zwar ziehen, aber man muß sich hüten, ihren Werth zu überschätzen. Zur Würdigung des Werthes solcher Parallelen einen Baustein darzureichen, ist auch der Zweck nachfolgender Abhandlung, indem durch Vergleichung der Lebensweisheit des Prediger Salomonis mit der des Horaz dargethan werden soll, daß bei aller Aehnlichkeit der Auffassung und der Motive doch ein so verschiedener Grundzug durch beide geht, daß die Aehnlichkeit doch nur eine oberflächliche genannt werden kann. Auf den ersten Blick erscheint die Aehnlichkeit so groß, daß man sich versucht fühlt, Koheleth d. i. den Prediger Salomonis den Horaz des alten Testamentes oder umgekehrt Horaz den Koheleth der Römer zu nennen, wenn nicht, wie Dr. Köster, einer der competentesten Beurtheiler auf diesem Gebiet, richtig bemerkt, solche Vergleichungen leicht irreleitend werden könnten.[1])

Bevor wir aber an unsere Aufgabe herantreten, werden zur näheren Orientirung einige Vorbemerkungen voraufgeschickt werden müssen. Zunächst die Bemerkung, daß die Frage, ob denn wirklich der König Salomo der Verfasser des unter dem Titel קהלת d. i. Versammlerin bekannten canonischen Buches sei, hier als eine unserer Aufgabe ferner liegende nicht beantwortet werden kann.

---

[1]) Erläuterungen der heiligen Schrift Alten und Neuen Testamentes aus den Klassikern, besonders aus Homer, von Dr. Fr. B. Köster, Prof. d. Theol. Kiel 1833.

Bekanntlich ist sie auch nach den neuesten Forschungen immer noch eine offene. Ebensowenig kann jene andere hier berücksichtigt werden, zu welcher Zeit jenes Buch geschrieben sei. Auch hier differiren die Ansichten in staunenerregender Weise. Nachtigal nimmt als Abfassungszeit den Zeitraum zwischen 975—588, also etwa die Zeit zwischen Salomo und Jeremias, an. Ewald entscheidet sich für das Jahr 430. Gerlach denkt an das Jahr 400 und Hitzig sogar an 204.

Vor der Frage aber, um welchen Brennpunkt sich der Inhalt des ganzen Buches bewege, dürfen wir nicht schweigend vorübergehen, umsomehr da auch hierüber die Ansichten weit auseinandergehen.

Nach unserer Ansicht erscheint dem Verfasser des Buches Koheleth der Besitz bleibender Glückseligkeit als das Ziel menschlichen Strebens. Diese aber, so behauptet er aus eigener Erfahrung, ist weder zu finden im Wissen, noch im sinnlichen Genuß, noch in einer vielgeschäftigen Thätigkeit, noch in der Ruhe von allem Thun, denn das Alles ist eitel. Der Mensch steht rathlos vor den Räthseln des Daseins, ohne sie lösen zu können. Dennoch lebt in seiner Seele die Idee der Ewigkeit und über sich weiß er eine göttliche Weltordnung walten, welche die chaotischen Verhältnisse des irdischen Lebens in einem allgemeinen Gericht der Zukunft einmal entwirren und alle Räthsel dem Menschen dereinst lösen wird. Damit nun aber der Mensch sich nicht etwa im Hinblick auf diese Räthsel in falsche Bahnen verirre, hat ihm Gott einen sicheren Führer durch's Leben gegeben, nämlich sein heiliges Gesetz. Dies fordert von ihm zwar die Erfüllung seiner Pflichten gegen Gott und den Nächsten, versagt ihm aber nicht den Genuß harmloser Lebensfreuden, in denen annähernd ein gewisser Grad von Glückseligkeit hienieden erreicht wird.

Ein unparteiisches Auge erkennt in dem Verfasser dieses Buches den lebenserfahrenen Weisen, der auf die Bestrebungen seines vergangenen Lebens mit dem Bekenntniß: „Es ist alles eitel" zurückblickt und seinen Zeitgenossen durch die Mittheilung der Geschichte seines innern Lebens die Mahnung: „Fürchte Gott und halte seine Gebote" ins Herz predigen will. So

trägt das Buch zugleich den Charakter eines Testamentes, des Vermächtnisses eines lebenserfahrenen Weisen an seine Mit- und Nachwelt. Auf welche Persönlichkeit des alten Bundes aber paßten denn alle die Züge dieses Lebensbildes, welches vor unsern Augen aufgerollt wird, mehr als auf Salomo?

Es hieße, Form und Inhalt des Buches verkennen, wollte man leugnen, daß es sich als eine populaire moral-philosophische Abhandlung darstelle. Diesen philosophischen Charakter hat Hengstenberg[1]) richtig erkannt, indem er des Verfassers Philosophie eine heilige nennt und damit zu gleicher Zeit diesem Buch seine berechtigte Stelle innerhalb des alttestamentlichen Canons zuweis't.

Es gewährt ein eigenthümliches Interesse, zu beobachten, in welchen diametralen Gegensätzen die vielen Interpreten unseres Buches sich in Rücksicht auf Inhalt, Zweck des Buches und Standpunkt des Verfassers bewegen. In dem Verfasser sahen einige einen grämlichen Sceptiker, andere einen leichtsinnigen Epicuräer, noch andere einen finstern Stoiker. Einige Ausleger hielten das Buch für eine Tendenzschrift, die den Zweck verfolge, nachzuweisen, daß es kein Leben nach dem Tode gebe; nach Andern drehte sich der Inhalt des ganzen Buches grade darum, die Unsterblichkeitslehre zu erweisen. Manche hielten dafür, das Buch handle von der Auffindung des höchsten Gutes; andere, es gebe eine Anweisung zum reinsten Lebensgenuß; noch andere, es enthalte eine Darstellung der höchsten Pflicht und Tugend. Man kann hier gerne zugestehen, daß der Verfasser alle diese Fragen berühre. Man muß aber auch andererseits eingestehen, daß das Buch Koheleth keine volle Lösung der Frage von der Eitelkeit und Nichtigkeit alles Irdischen, sowie der, wie denn wahre Glückseligkeit zu erlangen sei, uns giebt. In dieser Hinsicht bemerkt Fr. Grau in seiner vortrefflichen Entwicklungsgeschichte des neutestamentlichen Schriftthums, 1. B., Gütersloh 1871, sehr richtig: „Die Bedeutung jener Bücher — Koheleth und Hiob — liegt darin,

---

[1]) E. W. Hengstenberg. Der Prediger Salomo ausgelegt. Berlin 1859. S. 23 ff.

daß sie diese Fragen, die dem alttestamentlichen Frommen gegenübertreten mußten, in ihrer Tiefe und Größe aussprachen und bei der Unmöglichkeit ihrer vollen Lösung auf den festen Boden des alttestamentlichen Glaubens zurück- und verweisen, der dem allmächtigen Gott die Lösung vorbehält und sie in den unerforschlichen, geheimnißvollen Tiefen seines göttlichen Wesens verbirgt."

Endlich fügen wir hier noch rücksichtlich des reichen Inhalts des Buches das Urtheil Herders hinzu: „Es ist mir kein Buch aus dem Alterthum bekannt, das die Summe des menschlichen Lebens, seine Abwechselungen und Nichtigkeit in Geschäften, Entwürfen, Speculation und Vergnügungen zugleich mit dem, was einzig in ihm wahr, dauernd, fortgehend, wachsend, lohnend ist, reicher, eindrücklicher und klüger beschriebe als dieses. Ein Königswerk! Wie denn viele Männer von Geschäften und Erfahrungen, wenigstens in ihrem Alter, an ihm außerordentlichen Geschmack gefunden und darauf zuletzt ihre Lebensweisheit gleichsam reducirt haben. Wenige Worte in ihm sind das Resultat großer Bücher, Lebensläufe und Perioden und wahrlich sinds, wie es das Ende des Buches rühmt, liebliche Worte der Rechtschaffenheit und Wahrheit, Stacheln und Nägel in die Seele."

Wir wenden uns nun zu Horaz. Wem wäre es unbekannt, daß auch dieser berühmte Dichter in ähnlicher Weise seine Lebensweisheit den Zeitgenossen darbiete. Auch hierüber einige Bemerkungen voraufzuschicken, scheint geboten zu sein. Selbstverständlich kann hier keine Gesammtdarstellung aller der Verhältnisse und Fragen, welche die horazische Muse berührt, gegeben werden, wie ließe sich die in den engen Rahmen einer Abhandlung fassen; wir werden im Hinblick auf die Vergleichung mit Koheleth nur insoweit auf dieselbe eingehen, als sie die Fragen practischer Lebensweisheit erörtert. Dazu aber sind einige Vorbemerkungen über die philosophische Richtung des Dichters unerläßlich.

Horaz, der Schwan von Venusia, war mit einem Liederschatz vor seine Zeitgenossen getreten, welchen aus den Tiefen seines Innern zu schöpfen die Noth des Lebens ihn einst ge-

zwungen. In formeller Hinsicht sollten seine Lieder die griechische Lyra auf römischen Boden verpflanzen. Daß ihm dies gelungen, lehrt die seltene Feinheit und Gewandtheit des Ausdruckes trotz jener schwierigen Versmaße. War nun gleich, was den Inhalt der Lieder anlangt, die Weisheit, welche er bald in scherzhafter, gemüthvoller Weise, bald mit der feinen Würze des Witzes den Zeitgenossen vortrug, auch im Grunde nur aus den Quellen des griechischen Geistes geschöpft, welchen der wißbegierige Jüngling einst in Athen, dem Brennpunkte hellenischer Wissenschaft und Kunst, in sich aufgenommen haben mochte, so reproducirt er den fremden Stoff doch nur insoweit, als derselbe dem Wesen seines Volkes und dem Genius seiner Sprache angemessen war.

In seinen Oden behandelt er nun mit jenem Reichthum dichterischer Wendungen, wie er nur wirklichen Dichtern zu Gebote steht, die Lehre vom richtigen Gebrauch äußerer Güter, indem er, ohne in die Rauhheiten einseitiger Stoiker oder in die Sinnlichkeit weichlicher Epicuräer zu fallen, die Philosophie der Entbehrung mit der Aufforderung zu einfachem Lebensgenuß verband. Auch in den Satyren und poetischen Briefen schlägt er häufig dasselbe Thema an und zeichnet dort mit Meisterhand den Menschen und seine Natur. Er züchtigt das Laster und stellt die Verkehrtheiten seiner Zeitgenossen zwar in ihrer Blöße dar, doch ohne jenen feinen Cynismus, mit dem man zwar geistreich sein, aber niemals sittigend wirken kann.

Hieraus erhellt bereits, daß er jener auf römischen Boden erwachsenen philosophischen Richtung angehörte, welche als oberstes Princip das non jurare in verba magistri auf ihre Fahne geschrieben hatte. In der Jugend mochte er wohl mehr epicuräischen Grundsätzen gehuldigt haben, vergl. Epist. I., 4, 16 und Satyr. I., 5, 101; in spätern Jahren gab er dieser insaniens sapientia, vergl. Od. I., 34, 1—4, den Abschied und näherte sich entschieden der Stoa.[1]) Auch er hat wohl über den letzten Grund der Weltereignisse, über das Verhältniß der

---

[1]) Vergl. Weber. Horaz als Mensch und Dichter. Jena 1844. Teuffel, Charakteristik des Horaz. Leipzig 1842.

Gottheit zu den Menschen, über eine Vergeltung und ein Leben nach dem Tode nachgedacht; allein, es gelang ihm nicht, wie wir später sehen werden, eine befriedigende Lösung zu finden. Seine Ansichten darüber gelangten wenigstens nicht zu solcher Ueberzeugung, daß er überall ihre Consequenzen für das Leben gezogen hätte.

Wir wenden uns jetzt zur Vergleichung beider Schriftsteller, indem wir zuerst alle die Parallelen in Betracht ziehen, welche von der Lebensweisheit handeln und im Allgemeinen und Speciellen die Frage erörtern, wie man leben müsse, um hienieden glücklich zu sein. Hierbei fassen wir zunächst das allgemeine Princip, welches beide den Zeitgenossen als Lebensnorm empfehlen, in's Auge und gehen dann zu den Motiven über. Da nun aber der hebräische Schriftsteller diese Frage nur in Verbindung mit einer andern erörtert, welche, wie wir bei der Inhaltsangabe des Buches Koheleth erwähnten, überall im Hintergrunde steht, daß nämlich das Leben in der Zeitlichkeit mit dem in der Ewigkeit in Connex stehe; der römische Dichter aber auch hierüber mehrfach Andeutungen giebt, so liegt es in der Natur der Sache, auch diese Frage zur vollen Würdigung der Auffassung beider mit heranzuziehen.

Der hebräische Schriftsteller und der römische Dichter, welche unter so verschiedenen Völkern, zu so verschiedenen Zeiten und unter so verschiedenen politischen und socialen Verhältnissen lebten, kommen doch in ihrer Lebensweisheit darin überein, daß sie beide den Zeitgenossen empfehlen, das Leben zu genießen.

Bei Koheleth lesen wir die betreffenden Stellen, welche im Allgemeinen zum Lebensgenuß auffordern, cap. 2, 22—24; c. 5, 17. 18; c. 7, 14; c. 8, 15; c. 9, 7—9. Die erste Stelle ist von der größten Wichtigkeit; die Parallelstellen repetiren mit geringen Variationen den Grundgedanken. Fassen wir den Zusammenhang dieser Hauptstelle mit dem Voraufgehenden näher in's Auge, so sehen wir, wie Koheleth Bericht über seine Beobachtungen des Treibens der Menge abgestattet hatte. Indem er sich nun zu den Irrfahrten seines eigenen Geistes wendet, schildert er damit die Eitelkeit des Strebens nach Weisheit, nach sinnlichem Genuß, nach schaffender That. Durch

dies Alles komme das Herz des Menschen nicht in Ruhe; daher sei es besser, zu essen und zu trinken und gutes Muthes zu sein bei der Arbeit.

„Denn“, so fährt er v. 22 fort, „was fällt dem Menschen zu durch alle seine Mühe und durch das Bestreben seines Herzens, womit er sich mühet unter der Sonne? Alle seine Tage sind Schmerzen und Grämen und Mühe, und auch Nachts findet sein Herz nicht Ruh auf seinem Lager. Das ist auch eitel.“

אֵין טוֹב בָּאָדָם שֶׁיֹּאכַל וְשָׁתָה v. 24: „Es giebt kein Glück für den Menschen, denn daß er esse und trinke und lasse seine Seele Gutes genießen in seiner Mühe.“

Zöckler bemerkt in seinem vortrefflichen Commentar zum Prediger Salomonis in Bezug auf diese Worte, daß eine dreifache Fassung zulässig sei; nämlich 1. die fragende, wonach zu übersetzen wäre: ist es nicht besser für den Menschen zu essen und zu trinken? so Luther, Oetinger, Hengstenberg; 2. die rein negirende: nicht wird Glück dem Menschen, welcher ißt und trinkt! so Dathe, Knobel, Hahn; 3. mit Annahme des Ausfalls von מִן oder von כִּיאִם vor שֶׁיֹּאכַל „es giebt kein Glück für den Menschen, als daß er esse und trinke.“ Daß die letztere jedoch die allein richtige, ergiebt sich aus den Parallelstellen.

Wir fragen, was wollte Koheleth mit dieser Mahnung bezwecken? Sollte er wirklich ein Epicuräer sein, der Essen und Trinken über Alles stellte. Gewiß nicht. Er empfiehlt wohl einen harmlosen Lebensgenuß; in der Gedankenverbindung aber, in welcher er diesen obersten Satz seiner Lebensweisheit hinstellt, verliert er jenen leicht irreführenden Sinn. Er empfiehlt harmlosen Lebensgenuß insofern, als derselbe für den Menschen an sich ebensoviel, ja, in mancher Beziehung noch mehr werth sei als ein Leben, welches durch eitles Streben nach Weisheit, nach bloß sinnlichem Genuß und Mühen in den verschiedenartigsten Unternehmungen in fortwährender Aufregung erhalten werde. Daß er kein üppiges Genußleben im Sinne hatte, geht evident aus dem Zusatz בַּעֲמָלוֹ hervor, den wir ebenfalls in c. 5, 17 treffen. Es ist nicht unsere Aufgabe, den Standpunkt des Koheleth überall nach den Principien christlicher Ethik einer speciellen Beurtheilung zu unterziehen;

wir werden nur denjenigen, welche sich etwa daran stoßen, daß der Verfasser eines canonischen Buches irgendwie das Genießen empfiehlt, ein kurzes Wort entgegnen.

Es ist entschieden nicht richtig, das Genießen selber für etwas weltliches und fleischliches zu erklären und in dem Genießen von Speise und Trank nicht einen Genuß, sondern nur ein Mittel der Selbsterhaltung zu sehen. Bei solcher Auffassung bleibt es unbegreiflich, weshalb der Schöpfer uns den Geschmackssinn gegeben, ebenso, weshalb er die Früchte nicht bloß mit nährender Kraft, sondern mit so mannigfaltigem Wohlgeschmack verbunden hat. Der Genuß ist überhaupt nur dann Sünde, wenn er, wie Palmer[1]) treffend bemerkt, nur durch eine an sich schon sündige Handlung beschafft werden kann, wenn er durch Qualität oder Quantität die volle Selbstbeherrschung raubt, wenn er für mich gerade, nach meiner leiblichen oder geistigen Constitution eine Sünde oder sündige Erregung zur Folge haben kann oder wenn er immer nur einer niedern Categorie der Genüsse angehört. Auch Koheleth kannte ja diese Abwege; grade er hatte ja den Taumelkelch sinnlicher Genüsse bis zur Neige geleert und die Eitelkeit dieses Genießens klar erkannt; daher ist seine Mahnung, das Leben zu genießen nur eine Aufforderung, alle die Freuden und Güter, mit denen Gott der Herr der Menschen wegen die Erde geschmückt hat, nun auch zu gebrauchen Aber er wußte auch, daß man so harmlos nur genießen kann, wenn man zu Gott im rechten Verhältniß steht; denn so zu genießen ist schon ein Gnadengeschenk der göttlichen Hand, daher גַּם זֹה מִיַּד הָאֱלֹהִים; dem Sünder dagegen giebt er Plage zu sammeln und aufzuhäufen. v. 26. Volles Licht endlich darüber, wie Koheleth das Genießen verstanden wissen wollte, verbreitet c. 11, 9; 12, 1; 12, 13. 14. der Hinweis auf die Rechenschaft, die dereinst im Gerichte der Zukunft von allem Thun müsse abgelegt werden.

Auch der römische Dichter tritt mit derselben Aufforderung vor seine Zeitgenossen. „Genieße das Leben" ist der Grundton einer nicht geringen Zahl seiner köstlichen Lieder. So räth er

---

1) Palmer, die Moral des Christenthums. Stuttgart 1864. S. 323 ff.

seinem Gönner und Freunde Mäcenas, alle Sorgen einmal fahren zu lassen, auch die politischen, die ihm, dem Staatsmann, wohl am schwersten auf der Seele lagen, und die Gaben der Gegenwart frohen Sinnes zu genießen.

Od. III. 8, 27.

Dona praesentis cape laetus horae[1])
Linque severa.

Es gelte zu genießen, so lange man es noch vermöge:

Od. III. 3, 13 ff.

Huc vina et unguenta et nimium treves
Flores amoenae ferre jube rosae
Dum res et aetas et sororum
Fila trium patiuntur atra.

So lange es noch „heute" heiße:

Od. I. 11, 6. 8.

Spatio brevi spem longam reseces
Carpe diem, quam minimum credulo postero.

Man solle es vermeiden, sorgend an das Morgen zu denken:

Od. I. 9, 13 ff.

Quid sit futurum cras fuge quaerere et
Quem sors dierum cumque dabit lucro
Adpone, nec dulcis amores
Sperne puer neque tu choreas.
Was Morgen sein wird, frag nicht! Jeglichen
Der Tage, die das Schicksal Dir gönnen wird,
Schlag' zum Gewinn, verschmähe süße
Lieb' in der Jugend und Reigentanz nicht.

Auch der Hebräer zählte die dulces amores mit zum Lebensgenuß, רְאֵה חַיִּים עִם־אִשָּׁה אֲשֶׁר אָהַבְתָּ cap. 9, 9., allein, wenngleich auch das Gesetz in der Erlaubniß der Ehe mit mehreren Weibern und Kebsweibern sehr nachsichtig war, so waren dagegen die Vorschriften zu Erhaltung der Ehrbarkeit und Zucht in den Familien desto genauer. Horaz war jedoch

---

[1]) In Betreff des horae für horae ac vergl. des Q. Horatius Flaccus Oden und Epoden, erklärt von Dr. C. W. Nauck. 7. Auflage. Leipzig 1871. S. 143.

wohl, besonders im jugendlichen Alter, von den laxen Sitten damaliger Zeit nicht ganz unberührt geblieben. Nimmer aber hat er mit seiner Mahnung, sich dem vollen, lachenden Leben zuzuwenden, eine frivole Genußsucht predigen wollen, welcher die Reue auf dem Fuße folge; in dieser Hinsicht äußert er:

Epist. I. 2.

Sperne voluptates: nocet emta dolore voluptas

und Epist. I. 1, 41.

Virtus est, vitium fugere.

Welche bescheidenen Wünsche der Dichter für seine eigne Person hegte, zeigt er in dem Liede an den Apollo, den er um Verleihung eines bescheidenen Glückes, einer guten Gesundheit, eines geistesfrischen und durch die Freuden dichterischen Empfindens und poetischer Genüsse verschönten Alters anfleht.

Od. I. 31, 17 ff.

Frui paratis et valido mihi
Latoë, dones et precor, integra
Cum mente nec turpem senectam
Degere, nec cithara carentem.

Auch Koheleths Geständniß, es sei besser das Leben zu genießen, als mit ewigen Planen seinen Geist zu mühen, finden wir von ihm ebenfalls ausgesprochen:

Od. II. 11, 11 ff.

Quid alternis minorem
Consiliis animum fatigas?
Cur non sub alta vel platano vel hac
Pinu jacentes sic temere et rosa
Canos odorati capillos
Dum licet, Assyriaque nardo
Potamus uncti?

Noch unverkennbarer fällt die Aehnlichkeit mit Koheleth Ep. I. 11, 22 in's Auge, insofern er auch hier der Gottheit als der Geberin der Lebensfreuden gedenkt:

Tu quamcumque deus tibi fortunaverit horam
Grata sume manu nec dulcia differ in annum
Ut, quocumque loco fueris vixisse libenter
Te dicas.

Auch Horaz empfiehlt also, das Leben zu genießen. Man hat ihn, hauptsächlich auf Grund der Epoden, zu einem vollendeten Epicuräer stempeln wollen; andere haben in dieser Hinsicht selbst seine Moralität angegriffen, so daß sich der scharfsinnigste Kritiker unserer Nation mit seinen „Rettungen des Horaz" seiner annahm; mildere Beurtheiler nennen ihn einen liebenswürdigen Epicuräer. Es wäre ungerecht, ihn nach seinem Erstlingswerke, und das sind eben die Epoden, beurtheilen zu wollen. Ebensowenig kann man ihn einen vollendeten Epicuräer nennen, denn nirgends will er das Genießen als Pflicht und als einzigen Zweck des Lebens angesehen wissen — aber das „heute genießen", unbekümmert um das Morgen, ist ihm freilich die Hauptsache, denn das Morgen war ihm, dem Heiden, in tiefes Dunkel gehüllt.

Doch nicht bloß im Allgemeinen räth der lebenserfahrene Hebräer seinen Zeitgenossen zu einem harmlosen Genießen, da Streben nach großer Weisheit, sinnlichem Genuß und vielgeschäftige Thätigkeit eitel sei, er läßt es auch nicht an Gründen fehlen.

Er zieht ein Motiv heran, dessen Ueberzeugungskraft auch heute noch nicht geringer geworden ist. Er erinnert sie nämlich an das beklagenswerthe Geschick der Menschen, daß sie einmal von der Erde scheiden und alle Schätze dann doch schließlich einem Andern zurücklassen müßten, von dem sie nicht einmal wüßten, welchen Gebrauch er von ihren durch mühevolle Arbeit und Anstrengung erworbenen Gütern machen werde.

Cap. 2 v. 21 hatte er auf die traurige Thatsache hingewiesen, daß alles mit Mühe Erworbene dem zurückgelassen werden müsse, welcher sich nicht darum gemüht habe; auch schon v. 18 hatte er seinem Unmuth über dies traurige Loos mit den Worten Luft gemacht: „und ich haßte alle meine Arbeit, womit ich mich gemüht hatte unter der Sonne, denn ich muß sie ja einem Menschen hinterlassen, welcher nach mir kommen wird." Und, „wer weiß", fügt er weiter seinen Unmuth begründend hinzu, וּמִי יוֹדֵעַ הֶחָכָם יִהְיֶהאוֹסָכָל וְיִשְׁלַט בְּכָל־עֲמָלִי ob er weise sein wird oder ein Thor und doch wird er herrschen über alle meine Mühe, womit ich mich abmühte und weise war unter der Sonne; auch das ist eitel."

Endlich beschließt er diese Diatribe mit den Worten v. 26: וְלַחוֹטֶא נָתַן עִנְיָן לֶאֱסֹף וְלִכְנוֹס לָתֵת לְטוֹב לִפְנֵי הָאֱלֹהִים „aber dem Sünder giebt er die Mühe, daß er sammeln und häufen muß, um es dem zu geben, welcher Gott wohlgefällt.“

Dieser eigenthümliche Gedanke, daß Gott dem Gerechten und seinen Nachkommen alles Gut des Gottlosen zuwenden werde, findet sich bereits in den Proverbien c. 13, 22. וְצָפוּן לַצַּדִּיק חֵיל חוֹטֵא.

Aus demselben Grunde räth nun auch Horaz davon abzustehen, Schätze zu sammeln, denn man müsse ja einmal sterben und alles Gut einem Erben zurücklassen. Grade diese Gedanken trägt er mit schwungreichem dichterischen Pathos vor.

Od. II. 3, 19.

Exstructis in altum
Divitiis potietur heres.

Alle hochaufgethürmten Schätze, die der Mensch gesammelt, wird sich der Erbe aneignen.

Od. II. 14, 25.

Absumet heres Caecuba dignior
Servata centum clavibus et mero
Tinguet pavimentum superbo,
Pontificum potiore coenis.

Vergeuden wird dieser lachende Erbe den hinter hundert Schlössern verwahrten Wein und den Marmorestrich netzen mit Wein, der edler ist als der auf der Tafel des Pontifex.

Insofern nennt er auch die Hände des Erben „avidas“ gierige, weil sie in gieriger Hast sofort nach allen Erbschätzen greifen und von allen Schätzen Gebrauch machen.

Od. IV. 7, 19. 20.

Cuncta manus avidas fugient heredis; amico
Quae dederis animo.

Satyr. II. 3, 151.

Ni tua custodis, avidus haec auferet heres.

Mit der Gefühlsinnigkeit des wahren Lyrikers aber schildert er in jener Ode an den Postumus, in welcher er jenes traurige Loos des Menschen beklagt, daß er einmal sterben müsse, das, was der Mensch hienieden Liebes zurücklasse.

Od. II. 14, 21 ff.

Linquenda tellus et domus et placens
Uxor, neque harum quas colis arborum
Te praeter invisas cupressos
Ulla brevem dominum sequetur.

Verlassen muß der Mensch sein Heimathsland, sein Vaterhaus, die liebende Gattin; nur der Trauerbaum, die verhaßte Cypresse, folgt ihm in jenes unbekannte Land. Aeußerst prägnant ist hier das brevis dominus, das mit seiner vielsagenden Kürze eine Fülle ernster Gedanken in sich schließt und unwillkürlich wachruft.

Früher oder später müssen wir alle einmal die Todesstraße wandeln:

Od. I. 28, 15.

Sed omnes una manet nox
Et calcanda semel via leti

oder Od. II. 3, 25 ff.

Omnes eodem cogimur: omnium
Versatur urna serius ocius
Sors exitura et nos in aeternum
Exilium impositura cumbae

denn Od. I. 28, 19.

nullum
Saeva caput Proserpina fugit.

Vergl. Nauck fugit = non expetiit, hat verschmäht.

Des Todes Fuß pocht bei Allen ohne Unterschied, bei Jung und Alt, bei Arm und Reich an:

Od. I. 4, 13.

Pallida mors aequo pulsat pede pauperum tabernas
Regumque turris.

Wir können diesem traurigen Schicksal nicht entgehen; unserer kurzen Lebenszeit eingedenk sollten wir daher hienieden leben

Satyr. II. 6, 94.

nulla est
Aut magno aut parvo leti fuga: quo, bone, circa
Dum licet, in rebus jucundis vive beatus;
Vive memor, quam sis aevi brevis.

Am frappantesten tritt die Aehnlichkeit der Lebensweisheit beider in einem Motiv hervor, auf welches beide zu gleicher Zeit den größten Nachdruck legen., Sie weisen nämlich darauf hin, daß nicht derjenige, welcher viel besitze, schon deshalb glücklich genannt werden könne, sondern vielmehr der, welcher mit dem Seinigen zufrieden sei. Es sei ausgemacht, daß der Reichthum viele Sorgen bringe; es sei sicher, daß die Begierde, noch immer mehr zu erwerben und zu besitzen, von Tag zu Tag sich steigere.

„Besser ist," ruft Koheleth c. 4, 6 aus, „eine Hand voll Ruhe, denn beide Fäuste voll mit Mühe und Haschen nach Wind" טוֹב מְלֹא כַּת נָחַת מִמְּלֹא הָפְנַיִם עָמָל וּרְעוּת רוּחַ׃ und gleich darauf fügt er v. 8 hinzu: יֵשׁאֶחָדוְאֵין שֵׁנִי גַּם בֵּן וָאָח אֵין־לוֹ וְאֵין קֵץ לְכָל־עֲמָלוֹ גַּם־עֵינוֹ לֹא־תִשְׂבַּע עֹשֶׁר וּלְמִי אֲנִי עָמֵל וּמְחַסֵּר אֶת־נַפְשִׁי מִטּוֹבָה גַּם־זֶה הֶבֶל וְעִנְיַן רָע הוּא׃ „da ist Einer, auch kein Zweiter, auch Sohn oder Bruder hat er nicht und doch nimmt alle seine Mühe kein Ende und seine Augen werden Reichthums nicht satt. Wem arbeite ich doch und darbe meiner Seele ab das Gute; auch das ist eitel und eine böse Plage."

Die Gegensätze נַחַת Ruhe und עָמָל Mühe in v. 6 bezeichnen, wie Zöckler richtig bemerkt, nicht bloß die betreffenden Gesinnungen und Verhaltungsweisen an sich, sondern zugleich die jeweilig mit ihnen verbundenen und ihren Hintergrund bildenden Vermögensumstände. Nach unserer Ansicht gehören v. 4, v. 5 und v. 8 eng zu einander. Koheleth schildert die Eitelkeit aller ängstlich sorgenden Thätigkeit, deren Grund bei dem Einen in seinem Neid und seiner Eifersucht gegen seinen Mitmenschen liegt, bei dem Andern die Habgier ist, die keinen andern Gott kennt als den Mammon und die niemals gestillt wird; jene Sucht immer nur zu erwerben, selbst wenn nicht einmal ein Nahestehender da ist, dem die erworbenen Schätze später dann doch zufallen. Wohl dem, welcher da zur rechten Zeit zur Besinnung kommt, daß er sich fragt: wem arbeite ich doch und darbe meiner Seele ab das Gute? Freilich auch der Gegensatz ist nichts werth, nämlich ein träges Genießen des Faulen; er zehrt sein eigen Fleisch auf d. h. er zerstört die nothwendigen Grundlagen seiner leiblichen und geistigen Existenz.

Darum ist es besser, zufrieden zu sein und in Ruhe das Wenige zu genießen, als alle Hände voll zu besitzen mit Unruhe, Sorgen und Mühen. Denn der Reichthum hat nicht nur diese Uebel im Gefolge, auch viel Unmuth, Krankheit und Aerger sind seine unzertrennlichen Gefährten; dazu kommt noch, wie v. 13 lehrt, oft die Fatalität, daß er durch Mißgeschick z. B. Brand und Diebstahl leicht verloren gehen kann und was bleibt dann von aller Mühe?

Noch deutlicher spricht sich Koheleth über diesen Punkt im 9. und 10. V. des nächsten Kapitels aus. „Wer Geld liebt, wird Geldes nicht satt und wer die Menge — der Güter — liebt, findet seines Auskommens nicht. Das ist auch eitel.“

In dem Commentar von Henry und Scott wird zu dieser Stelle das köstliche Wort hinzugefügt: „Natürliche Bedürfnisse kommen zur Ruhe, wenn das Begehrte erreicht ist, aber gemachte Bedürfnisse sind unersättlich. Natur ist zufrieden mit Wenigem, Gnade mit Weniger, Begierde mit Nichts. Silber und Ueberfluß kann nicht einmal alle leiblichen Bedürfnisse befriedigen, geschweige die geistlichen. Je mehr der Mensch hat, desto mehr Bedürfnisse hat er und desto mehr Pflichten hat er. Wächst das Gut, so wachsen die Esser desselben“, vergl. v. 10. Im nächsten Verse weis't er nun auch auf eine Thatsache hin, deren Wahrheit der Reiche mit Bedauern bestätigen muß. מְתוּקָה שְׁנַתהָעֹבֵד אִם מְעַט וְאִם הַרְבֵּה יֹאכֵל וְהַשָּׂבָע לֶעָשִׁיר אֵינֶנּוּ מַנִּיחַ לוֹ לִישׁוֹן׃ „Süß ist des Arbeiters Schlaf, er habe viel oder wenig gegessen, aber Sattsein wehret dem Reichen den Schlaf.“

Und endlich, das Fatalste, fügt er v. 14 hinzu, trotz allen Mühen, trotz allen Sorgen nichts bleibendes, denn nackt, wie er vom Mutterleibe gekommen ist, fährt er auch wieder dahin.

Horaz kommt ebenfalls immer wieder auf das Thema zurück, daß nur Genügsamkeit wahre Ruhe giebt, daß der am glücklichsten sei, welcher mit Wenigem zufrieden sei, der nach Reichthum und Ehren Strebende aber nimmer jenen innern Frieden der Seele erlange.

So fragt er sich:

Od. III. 1, 47 ff.

Cur valle permutem Sabina
Divitias operosiores?

So behauptet auch er wie Koheleth:

Od. III. 16, 16.

Crescentem sequitur cura pecuniam
Majorumque fames.

Dem wachsenden Geldhaufen folgt die Sorge und der Hunger — wir würden Durst sagen — nach mehr oder Größerem; daher auch:

Od. III. 16, 43.

Multa petentibus
Desunt multa.

und Ep. I. 2, 26.

Semper avarus eget.

Ja, er gebraucht auch dasselbe Bild wie Koheleth:

Od. III. 1, 21 ff.

Somnus agrestium
Lenis virorum non humiles domos
Fastidit umbrosamque ripam
Non Zephyris agitata Tempe.

und fügt demselben noch ein zweites hinzu:

Od. II. 16, 13 ff.

Vivitur parvo bene, cui paternum
Splendet in mensa tenui salinum
Nec leves somnos timor aut cupido
Sordidus aufert.

Auch heute noch ist das paternum salinum ja unentbehrlich, dürfte aber doch nicht überall mit zufriedenem Blick angesehen werden, besonders wenn nur das Kartoffelnäpfchen dabei steht!

Was bringt denn Reichsein für Gewinn?

Satyr. 1, 1, 44.

Quid juvat immensem te argenti pondus et auri
Furtim defossa timidum deponere terra?
Quod si comminuas vitem redigetur ad assem
At, ni fit, quid habet pulchri constructus acervus?

Der verdient noch nicht den Namen eines Glücklichen, welcher viel besitzt:

Od. IV. 9, 45 ff.

Non possidentem multa vocaveris
Recte beatum: rectius occupat
Nomen beati, qui deorum
Muneribus sapienter uti
Duramque callet pauperiem pati.

Oder ist denn das wirklich ein Glück, reich zu sein und nun wegen der vielen Schätze in steter Furcht vor Diebstahl und Brand zu leben?

Satyr. I. 1, 76 ff.

An vigilare metu examinem noctesque diesque
Formidare malos fures, incendia, servos
Ne te compilent fugientes; hoc juvat? horum
Semper ego optarim pauperrimus esse bonorum.

Genügsamkeit und Gleichmuth sind zwei Schwestern; sie wohnen nicht in einem Herzen, in dem die Sorgen heimisch sind. Und die Sorgen verlassen den nicht, der immer nur auf Vermehrung seines Vermögens oder seines Ansehns vor den Menschen sinnt; sie folgen ihm überall hin. Hier gebraucht der Dichter jenes herrliche Bild, welches auch unser Schiller mit den Worten zeichnet:

Um das Roß des Reiters schweben,
Um das Schiff die Sorgen her.

Od. III. 1, 38 ff.

neque
Decedit aerata triremi et
Post equitem sedet atra Cura.

Ganz besonders aber verfolgt die Sorge den Ehrsüchtigen.

Od. III. 1, 9 ff.

Est ut viro vir latius ordinet
Arbusta sulcis, hic generosior
Descendat in campum petitor;
Moribus hic meliorque fama
Contendat, illi turba clientium
Sit major.

Horaz läßt uns hier einen Blick thun in das politische Leben seiner Zeit. In Rom war ja damals schon der sogenannte „vornehme Stand“ eine besondere Macht im Staate geworden; ihm anzugehören war das Ziel des Strebens aller ehrgeizigen Römer. So war aber auch der Egoismus das nothwendige Motiv für die Politik der Einzelnen geworden und dieser Egoismus schloß wieder die vielen Einzelnen des vornehmen Standes näher an einander. Wer ein hohes Staatsamt bekleidete, glaubte damit für sich und seine Familie Vorrechte erlangt zu haben und beanspruchen zu dürfen. Da nun in Folge der glücklichen Kriege, der Schenkungen und Tribute nach Rom nicht allein gewaltige Geldmassen kamen, sondern überhaupt die Aemter zur Vermehrung des Vermögens Gelegenheit gaben, so wurde deshalb auch das Amt immer mehr ein Gegenstand der Wünsche; freilich wuchs auch die furiosa cupido, von der Ovid ebenfalls gesteht, daß sie nimmer gesättigt werde.

Fast. I., 211.

Creverunt et opes et opum furiosa cupido
Et cum possideant plurima, plura volunt.

Um das Leben recht genießen zu können, muß man aber mit Vorsicht und Bedächtigkeit zu handeln wissen; man muß Maß halten bei allem seinen Thun. Der Hebräer und der Römer wußten beide wohl den Werth des Sprüchworts „*μηδὲν ἀγάν*, ne quid nimis“ zu schätzen; daher ihre Mahnung, diesen Grundsatz bei allem Thun zu beherzigen.

Bei Koheleth lesen wir cap. 7, 16. 17. 18. die merkwürdigen Worte: אַל תְּהִי צַדִּיק הַרְבֵּה וְאַל תִּתְחַכַּם: „sei nicht übermäßig gerecht, auch nicht allzuweise“; אַל תִּרְשַׁע הַרְבֵּה וְאַל תְּהִי סָכָל „frevle nicht allzusehr und sei nicht thöricht“; טוֹב אֲשֶׁר תֶּאֱחֹז בָּזֶה וְגַם מִזֶּה אַל תַּנַּח אֶת־יָדֶךָ כִּי־יְרֵא אֱלֹהִים יֵצֵא אֶת־כֻּלָּם: „gut ist es, das Eine festzuhalten und auch von dem Andern die Hand nicht abzuthun. Denn wer Gott fürchtet, wird dem Allen entgehen.“

Vergl.: Vor mehr als 2000 Jahren. Eine politische und sociale Parallele von D. Octavius Clason. Rostock 1872.

Es ist bekannt, daß diese schwierige Stelle sehr verschieden gedeutet worden ist. Luther übersetzt: sei nicht allzu gerecht und allzu weise, daß Du Dich nicht verderbest (v. 16). Gerlach giebt dazu folgende Erklärung: treib es nicht zu weit in äußerlicher Gesetzesbeobachtung, gleichsam, um Dich damit vor allen Gefahren zu schützen; es giebt doch keinen Gerechten auf Erden, der nicht sündigte und diese Gerechtigkeit könnte leicht in ihr Gegentheil umschlagen. Indem Du Dich aber hierin vor Uebertreibung hütest, werde darüber nicht gottlos (zügellos, leichtsinnig)". Andere umgehen die Schwierigkeit, indem sie behaupten, Salomo spreche hier nicht seine Meinung aus, sondern versetze sich auf den Standpunkt der Weltkinder, und der Sinn wäre: in der Welt geht es nun einmal nicht immer so grade durch; willst Du es in der Welt gut haben, so übertreibe es nicht mit Deiner Frömmigkeit — mache manches mit der Welt mit — aber siehe nur zu, daß Du dabei Gottes Furcht im Herzen behaltest". Abgesehen davon, daß diese Moral doch eine höchst eigenthümliche ist, ist gar kein Grund vorhanden zur Annahme, daß Koheleth hier nicht seine eigene Meinung ausspreche. Das „allzu gerecht" und „allzu weise" tadelt unzweifelhaft hier den Hochmuths- und Weisheitsdünkel derer, die allein ihrer erleuchteten Vernunft folgen und dabei natürlich vom rechten Pfade ebensosehr abkommen als die, welche „allzu thöricht" handeln. Vers 18 scheint freilich auf den ersten Blick den Gedanken zu involviren: man solle auch von der Sünde nicht ganz lassen. Das kann jedoch unmöglich die Ansicht Koheleths gewesen sein, der, wie wir wissen, als Summa des ganzen Buches hinstellt: fürchte Gott und halte seine Gebote. Hier findet ein Parallelismus statt. „Sei nicht allzu gerecht — sei nicht allzu gottlos; sei nicht zu weise — sei nicht zu thöricht." v. 17 ist der Gegensatz zu v. 16; auf diese letzte Parallele aber „sei nicht zu weise — sei nicht zu thöricht" bezieht sich nur v. 18 und empfiehlt so wirklich die goldene Mittelstraße, denn „zu weise handeln" pflegt ebensoviel Gefahr zu bringen, als „zu thöricht". Gott der Herr allein hat den Erfolg unseres Handelns in seiner allmächtigen Hand; deshalb sollen wir nicht zu ängstlich sorgen, ob auch alles wohl-

gerathen möge, sollen aber auch nicht Alles leichtsinnig gehen lassen, wie es eben will. Rechtes Gottvertrauen hilft allein, wie der Schluß v. 18 lehrt, über beide Klippen. Die Zusätze in v. 16 und 17 das „zu Schanden werden" und „sterben vor der Zeit" zeigt, wohin Gerechtigkeitsdünkel und „zu thörichtes Handeln" führt.

Auch Horaz war recht eigentlich ein Lobredner und Wortführer der goldenen Mittelstraße und zwar nach allen Seiten, wie man das ja auch nicht anders von ihm, dem eine reinere Gotteserkenntniß noch fehlte, erwarten kann. Medium tenuere beati; medio tutissimus ibis singt er und befolgte diese Maxime bis an sein Ende. Sein eigenes Leben giebt hinlänglich Zeugniß, wie er beständig zwischen den Extremen die Mitte zu halten wußte. Er ging, hier Aemter und Stellen ausschlagend, dort allen Lockungen der Personen und Parteien widerstehend durch das Leben als die personificirte Mittelstraße. Auch einem Licinius konnte er zum Maßhalten rathen:

Od. II. 10, 4.

Auream quisquis mediocritatem
Diligit, tutus caret obsoleti
Sordibus tecti, caret invidenda
Sobrius aula.

Freilich scheint sich dieser die wohlgemeinte Mahnung wenig zu Herzen genommen zu haben, denn er wurde wegen seiner Theilnahme an einer Verschwörung gegen den Augustus im Jahre 22 v. Chr. enthauptet.

Ihm, dem geistreichen Eclectiker, war die virtus besonders ein medium vitiorum et utrimque reductum; das medium bezeichnete in der Philosophie der Alten eben das, was weder lobens- noch tadelnswerth, weder gut noch böse war. Vergl. Cicero Off. 1, 3, 16; Fin. 3, 17, 58; Arist. Eth. Nic. II., 2. „ἔστιν ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν, τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν."

Beide halten ferner dafür, daß die rechte Lebensweisheit auch dahin bestrebt sei, sich mit einem Kreise von Freuden zu umgeben. Freundschaft und gemeinschaftliches Streben sei ein Postulat für irdisches Glück. Der Hebräer denkt dabei mehr

an den Nutzen, den der Bund mit einem Andern für den Einzelnen bringt. Er benutzt zugleich die Gelegenheit, den kalten Egoismus zu geißeln. Er spricht c. 4 von dem Verkehr der Menschen unter einander und, nachdem er v. 4 hervorgehoben, daß alle Arbeit und Tüchtigkeit des Menschen oft nur aus dem Neide, der keinem Andern Güter und Ruhm gönne, hervorgehe, betont er diesem Egoismus gegenüber, der entweder nur seine Macht auf Kosten der Schwächeren zu erweitern trachte oder in selbstvergrabener Einsamkeit elend und verlassen seine Tage hinbringe, den Segen des gemeinschaftlichen Strebens und der gemeinschaftlichen Arbeit, die Freudeu eines gemeinsamen Genießens, den Nutzen eines treuen Bundes und die Macht eines gemeinsamen Widerstandes, wozu er das Bild der Festigkeit einer gedreifachten Schnur, die doch nicht so bald zerrissen werden könne, heranzieht. cap. 4, 9—12. טוֹבִים הַשְּׁנַיִם מִן־הָאֶחָד אֲשֶׁר יֵשׁ־לָהֶם שָׂכָר טוֹב בַּעֲמָלָם׃ „besser Zwei als Einer. Denn sie haben doch Genuß von ihrer Arbeit.

v. 10. Und fallen sie, so hilft Einer dem Andern auf. Aber wehe dem Einzelnen, der da fällt und hat keinen Zweiten, der ihm aufhilft.

v. 11. Auch wenn Zwei bei einander liegen, so wird es ihnen warm, doch wie soll dem Einzelnen warm werden?

v. 12. Und so etwa Jemand Einen überwältigt, ihrer zwei widerstehen ihm und הַחוּט הַמְשֻׁלָּשׁ לֹא בִמְהֵרָה יִנָּתֵק׃ die dreifache Schnur wird nicht so bald zerreißen."

Dies Bild erinnert lebhaft an jene Fabel, in welcher ein sterbender Landmann seine Söhne durch ein Ruthenbündel, dessen einzelne Ruthen leicht zerknickt werden, alle Ruthen zugleich aber zu knicken keine Kraft im Stande sei, von der Wahrheit überzeugen wollte, daß Einigkeit stark mache.

Auch Homer wußte von der gemeinschaftlichen Thätigkeit zu rühmen Il. 10, 224—26:

> σύν τε δύἐρχομένω, καί τε πρὸ ὃ τοῦ ἐνόησεν,
> ὅπως κέρδος ἔῃ μοῦνος δ᾽ εἴπερ τε νοήσῃ,
> ἀλλά τε οἱ βράσσων τε νόος, λεπτὴ δέ τε μῆτις.

Der römische Dichter nun betont weniger den Nutzen als vielmehr die Süßigkeit des Freundschaftbandes. Von ihm ist

bekannt, daß er für seine Freunde schwärmte, daß die Freundschaft, welche ihn mit einem Pompejus Varus, einem C. Asinius Pollio, einem Valpius Rufus verband, nicht weniger innig und treu war als die mit dem mächtigen, hochangesehenen Intimus des Augustus, dem hochherzigen Gönner der Künste und Wissenschaften, dem Mäcenas.

So bewillkommnet er seinen Jugendgefährten und Waffengenossen, den Pompejus Varus, mit den Worten:

Od. II. 7.

Quis te redonavit Quiritem
Dis patriis, Italoque coelo
Pompei, meorum prime sodalium
Cum quo morantem saepe diem mero
Fregi, coronatus nitentes
Malobratho Syrio capillos,

und schließt mit dem ausgelassenen Vorsatz:

Non ego sanius
Bacchabor Edonis: recepto
Dulce mihi furere est amico;

das furere deutet auf die Scherze, die sie im Freundeskreise aussinnen und ausüben mochten. Ganz besonders legt auch das an den kranken Mäcenas gerichtete Gedicht Zeugniß ab für seine aufrichtige Zuneigung zu diesem Freunde.

Od. II. 17.

Ah! te meae si partem animae rapit
Maturior vis, quid moror altera
Nec carus aeque nec superstes
Integer? Ille dies utramque
Ducet ruinam.

Das ist die innige Sprache des Herzens.

Endlich noch sind beide auch darin sich ähnlich, daß sie den laudator temporis acti gebührend abfertigen.

Menschen, welche viel Trübes durchgemacht, pflegen auch heute wohl noch alle Schuld den Zeitverhältnissen zuzuschieben, die Gegenwart daher zu verachten und vergangene Zeiten in den Himmel zu erheben. Da erscheint ihnen Alles in rosigerem Lichte, da sollen Menschen und Zustände viel besser gewesen

sein als in der trüben Gegenwart. Jenen verdrießlichen Charakteren und mürrischen Schicksalstadlern, die mit Gott und der Welt hadern und statt die Verhältnisse zu nehmen, wie sie einmal sind, utopischen Träumereien nachhängen, so daß sie selbst harmlosen Lebensgenuß verachten, tritt Koheleth mit den tadelnden Worten entgegen c. 7, 10.: אַל תֹּאמַר מֶה הָיָה שֶׁהַיָּמִים הָרִאשֹׁנִים הָיוּ טוֹבִים מֵאֵלֶּה כִּי לֹא מֵחָכְמָה שָׁאַלְתָּ עַל־זֶה׃ „sprich nicht: wie kommt es, daß die früheren Tage besser waren als diese, denn nicht mit Weisheit fragst Du danach.“

Horaz hat einen störrischen Greis im Auge, der, dem alten Nestor ähnlich, auf die Gegenwart mit unzufriedenen Blicken sieht; diesen mürrischen alten Herrn nennt er in der an den L. Calpurnius Piso und seine Söhne gerichteten Epistel einen

Dilator, spe longus, iners pavidusque futuri
Difficilis, querulus, laudator temporis acti
Se puero, censor castigatorque minorum.

Das difficilis und querulus ist besonders bezeichnend.

In gewisser Hinsicht ist Horaz wohl selbst den laudatores temporis acti zuzuzählen. Wie man über Vergangenheit und Gegenwart urtheilen müsse, lehrt Brenz in seinen Anmerkungen zum Buche Koheleth: „neque bonum neque malum tempori est assignandum, quod tempus neque bonum per se sit neque malum nequam quemquam bonum vel malum efficiat . . . Non tempus, sed cujusque temporis homines sunt accusandi. Hoc dictum militat contra futiles objectiones et stultas cupiditates eorum, qui putant, si praeteritis temporibus vixissent, multo secum praeclarius actum fuisse.“

Wir gehen jetzt zu der Frage über, inwieweit die Lebensweisheit beider von ihren Anschauungen über ein Leben nach dem Tode beeinflußt wurde.

Sicher ist das eine ausgemachte Thatsache, daß die Art und Weise unseres Wandels auf Erden sich wesentlich ja nach der Ansicht zu gestalten pflegt, welche wir über jenes zukünftige Leben haben. Der Nihilist oder consequente Materialist, welcher an kein persönliches Fortleben glauben will, da er die Seele nur als phosphorrescirendes Gehirn ansieht, wird sein Leben

anders einrichten als der, welcher der festen Hoffnung lebt, daß mit dem letzten Athemzuge nicht Alles vorbei sei.

Auch die tiefer gehenden Differenzen unserer beiden Schriftsteller haben hierin ihren letzten Grund. Die Idee der vollendeten Heiligkeit in Gott oder der rein sittliche Monotheismus war ein charakteristisches Eigenthum des Judenthums. Zu dieser Idee haben sich selbst die gefeiertsten Philosophen Griechenlands und Roms nicht erhoben, folglich konnten sie auch nicht zur Klarheit über die daraus resultirenden Ideen der Hoffnung einer allgemeinen Welterlösung, einer sittlichen Wiedergeburt der Menschheit und einer ihr bestimmten ewigen Seligkeit hindurchdringen. Freilich sind diese Ideen in ihrer Fülle erst durch den ewigen Sohn Gottes der Menschheit geoffenbart worden, und das Christenthum ist dadurch der leuchtende Mittelpunkt in der Geschichte der Entwicklung unseres Geschlechts geworden, aber die Keime dieser Ideen waren doch auch im Judenthum schon vorhanden, namentlich auch die Vorstellung von einem Leben nach dem Tode. Selbstverständlich hatten auch die edelsten und tiefsten Geister des Heidenthums, ein Pythagoras, ein Plato, Ansichten über ein Fortleben der Seele — auch hier lag über dem Dunkel der Völker ein Hoffnungsschimmer und ein Volk, so die Römer, hat auch hierin von dem andern gelernt — wie denn Plato den Seelen nicht allein ein Fortleben, sondern sogar schon eine vorirdische Existenz zuschreibt,[1]) so daß, was sie in dem irdischen Leben lerne, eigentlich nur eine Wiedererinnerung dessen sei, was sie in einem vorirdischen Leben schon einmal gewußt habe, allein diese Idee blieb bei den Heiden doch immer nur ein Subjectives, ein Wunsch, getheilt zwischen Furcht und Hoffnung, eben weil sie nicht in Verbindung gedacht wurde mit jener rein sittlichen monotheistischen Grundidee, die Gott und Welt streng auseinander hält. Wir wundern uns nicht, wenn uns aus dem Heidenthum zuweilen verwandte Anklänge entgegen-

---

[1]) De Legg. X. p. 200: *ψυχὴν μὲν προτέραν γεγονέναι σώματος ἡμῖν, σῶμα δὲ δεύτεροντε κὰι ὕστερον ψυχῆς ἀρχουσης ἀρχόμενον κατὰ φύσιν.* p. 192, 4: *ψυχὴν πρεσβυτέραν οὖσαν σώματος.*

tönen, welche so häufig ein Hinausgehen über die eigene Sphäre im Bewußtsein der Unzulänglichkeit und Nichtigkeit derselben bezeugen; doch im Großen blieb das Heidenthum in den Banden des Pantheismus bei meist polytheistischen Formen, weil es den Dualismus zwischen Gott und Welt niemals recht überwand.[1]) Welche religiösen Ansichten hatte nun Horaz? Was glaubte er über die Unsterblichkeit der Seele? Die Beantwortung dieser Fragen ist unsere nächste Aufgabe.

Horaz stand auf derselben Stufe religiöser Erkenntniß, wie etwa ein Cicero und die Gebildeten unter Griechen und Römern. Er huldigte einem gewissen Synkretismus. Weil er sich einmal einen parcus und infrequens cultor deorum nennt, hat man ihm vorgeworfen, er sei eigentlich ein Atheist gewesen; doch mit Unrecht. Schon seit seiner Jugend weiß er sich unter ihrem Schutz, Od. III., 4, 20; als Dichter ist er ihr Diener und Priester, Od. I., 17, 13 und steht unter ihrer Hut. So oft er daher einer Gefahr glücklich entronnen war, wie damals, als er ermüdet am Vultur eingeschlafen, durch ihren Schutz vor dem Bisse der Schlange behütet wurde; als er im Sabinerwald verirrt, von einem mächtigen Wolf unbehelligt blieb; als er einmal durch einen zusammenbrechenden Baum leicht hätte um's Leben kommen können; immer dankt er ihnen auf's Wärmste für die Rettung aus diesen Gefahren. Den heidnischen Grundirrthum freilich, welcher das Wesen der Gottheit in eine Vielheit von selbstständigen göttlichen Persönlichkeiten zersplittert hatte, hatte er fast ganz überwunden.

Götter und Menschen waren nach seiner Ansicht aus dem Chaos entstanden, aber nicht etwa durch Zufall, sondern durch ein Gesetz der Nothwendigkeit. Dieses allgemeine Gesetz der Nothwendigkeit hatten die Religionslehrer der Griechen *εἱμαρμένη, πεπρωμένη, ἀνάγκη* genannt. Die *εἱμαρμένη*, das fatum, die dira Necessitas regiert das Schicksal der Götter und Menschen; niemand kann es erforschen und niemand kann

---

[1]) Vergl. Theologische Studien und Kritiken. Heft 2. 1832. Ueber den Begriff und Verlauf der christlichen Philosophie. Abh. von Ritter.

ihm ausweichen. Die ἀνάγκη trifft ihre unabänderlichen Bestimmungen, die allen Plänen ein Ziel setzen:

Od. III., 24, 5 ff.

Si figit adamantinos
Summis verticibus dira Necessitas
Clavos; non animum metu
Non mortis laqueis expedies caput

wörtlich: sie heftet die stählernen Nägel in die Giebelspitzen der Paläste; vergl. Od. I., 35, 18. An die Spitze der Götter tritt Jupiter, ein mächtiger, doch nicht allmächtiger, ein wissender, doch nicht allwissender Gott. Dieser Jupiter, in dem er sich gewissermaßen die Gottheit personificirt und alle göttlichen Kräfte centralisirt dachte, ist das allein reale und höchste Wesen, Vater, Schöpfer und Bewahrer der Menschheit, König der Könige, der Alles mit seinem Winke bewege — vergl. 1, 12, 13 f.; 49 f.; 3, 1, 5 f.; 4, 42 f. — Die übrigen Götter, welche er zwar dem Volksglauben sich accommodirend häufig erwähnt, sind ihm wesentlich nichts anderes als Modificationen der Gottheit.

Bei dieser im Vergleich zum Volksglauben ungleich reineren Erkenntniß kann es uns daher auch nicht befremden, daß er, wie seine großen griechischen Lehrer, gar wohl von einer Strafe für Sünden und Frevel gegen die Gottheit oder für grauenvolle Verbrechen, wie etwa Bruder- und Elternmord, wußte.

Daß aber jede Sünde ihre Strafe verdient, weil Gottes Heiligkeit verletzt ist, das ahnte der Heide nicht; daß ferner ein Ausgleich zwischen jeder Schuld und ihrem Opfer stattfinden müsse; daß dieser Ausgleich in dieser Zeitlichkeit nicht immer sich vollziehe, daß daher also das Leben in der Zeitlichkeit mit einem andern Leben in Verbindung stehen müsse, so daß dort jedem sein Heil oder seine Verdammniß nach seinem Handeln auf Erden von einem allwissenden, heiligen und gerechten Gott zu Theil werde, davon weiß er nichts. Zu dieser Höhe konnte er sich nicht erheben, denn seine Anschauungen über das Leben nach dem Tode sind zu unbestimmt. Man merkt es gar bald, wie er auch hierin nach Licht und Er-

kenntniß strebt, und wie bald der Zweifel, bald wehmüthige Resignation, bald wieder die Hoffnung auf Unsterblichkeit in seiner Seele mit einander ringen. Des Römers Blicke blieben haften an seinem irdischen Vaterland; das Ideal des Staates war ja in seiner ewigen Roma ihm verkörpert, deshalb konnte er sich jene andere Heimath der Seele, jene himmlische Heimath, nur höchstens als ein nebelhaftes Gebilde vorstellen. Auffällig ist immer die Thatsache, daß grade bei den Römern die Exsequien besonderer Gegenstand der Feierlichkeit waren. Der Volksglaube wähnte, der Schatten eines nicht Begrabenen müsse hundert Jahre um den Styx herumirren, bis er hinüber komme. Die Leichen wurden verbrannt. Rings herum standen die Cypressen. Mit abgewandtem Gesichte zündeten die nächsten Verwandten das Holz an. Die nicht verbrannten Knochen wurden von den Verwandten gesammelt und mit Blumen gemischt in einer Urne, welche oft mit Inschriften wie: sit tibi terra levis; molliter ossa cubent! versehen war, in das Grab gesetzt. Bei dem Weggehen wurde dem Begrabenen noch nachgerufen: ave! vale! aeternum vale! nos te ex ordine sequemur!

Auch über das Leben nach dem Tode mochte Horaz, so lange er der epicuräischen Philosophie anhing, mehr materialistisch gedacht haben; im spätern Leben wandte er sich wieder dem Volksglauben mehr zu, denn anzunehmen, das ganze mythologische Material, das er so häufig und so gern in seinen Liedern verwendet, sei nur poetische Staffage, wäre zu viel gewagt.

Bemerkenswerth ist in dieser Hinsicht die 13. Ode des zweiten Buches, jenes Gedicht an das triste lignum. Hier setzt er den ganzen mythologischen Apparat des Volksglaubens in Scene, um die ihn rettende Macht des Gesanges, welche sogar die Schrecken der Unterwelt zu bezwingen vermag, zu verherrlichen. Er war dem Tode schon so nahe, daß er die schwarze Proserpina und ihr Reich, den richtenden Anacus und die gesonderten Sitze — discretae sedes piorum — der Frommen zu schauen glaubte. Da klagt die Sappho, da singt Alcäus. Heilige Stille herrscht und die Schatten lauschen begierig beiden Sängern. Aber selbst dort in der Unterwelt erregt die Nach-

richt von Schlachten und dem Sturz der Tyrannen größeres Interesse bei den Schatten — er dachte an seines Volkes kriegerische Vorfahren. Ja, fährt er fort, die Zauber des Liedes sind so groß, daß selbst der hundertköpfige Höllenhund die schwarzen Ohren senkt und die züngelnden Nattern der Eumeniden rasten. Selbst Prometheus und Tantalus vergessen ob der süßen Töne ihre Qual und Orion hört auf zu jagen.

Quin et Prometheus et Pelopis parens
Dulci laborum decipitur sono
Nec curat Orion leones
Aut timidos agitari lyncas.

Die Schatten spielen bei ihm ebenso wie bei den Griechen sonst im Allgemeinen nur eine traurige Rolle; daher seine Mahnung an den Torquatus: genieße, so lange es noch „heute" heißt, denn:

Od. IV., 7.

Nos ubi decidimus
Quo pius Aeneas, quo divus Tullus et Ancus
Pulvis et umbra sumus.

Zu Staub wird der Leib, die Seele ein Schatten. Ebenso weis't er auch in dem Gedichte an den Postumus darauf hin, daß es des Menschen trauriges Loos sei, nicht etwa nur zu sterben, sondern auch die Schrecken der Unterwelt sehen zu müssen.

Visendus ater flumine languido
Cocytus errans, et Danai genus
Infame damnatusque longi
Sisyphus Aeolides laboris.

Die Erwähnung der discretae sedes piorum, die angeführten Beispiele beweisen genugsam, daß dem Heidenthum die Idee einer zukünftigen Vergeltung nicht ganz entschwunden war. Als weitere Belegstelle ist noch besonders wichtig

Od. III. 11, 28 ff.

Seraque fata
Quae manent culpas e t i a m sub Orco
Impiae, nam quid potuere majus?
Impiae sponsos potuere duro
Perdere ferro.

Das Verbrechen der Danaiden, welche auf Geheiß des

Vaters ihre eigenen Männer umbrachten, war ein so exorbitantes, daß ihnen die Mythe mit Recht eine exemplarische Strafe in der Unterwelt zudictirte.

Der Unsterblichkeit seines Namens war Horaz sich mit stolzem Selbstgefühl bewußt; er, welcher von sich zu rühmen wußte, daß er mit seinen unsterblichen Liedern sich ein Denkmal gesetzt, welches dauernder sein werde als das Erz, meint daher ähnlich wie Ovid:

Met. XV. 875.

Parte tamen meliore mei super alta perennis
Astra ferar nomenque erit indelebile nostrum.

Od. III. 30, 6.

Non omnis moriar multaque pars mei
Vitabit Libitinam.

Das non omnis moriar läßt immer eine verschiedene Deutung zu. Wollte er damit sagen: Ich werde in meinen Liedern unsterblich sein; meinen Leib hat man begraben und der Leichengöttin übergeben, aber meine Lieder sind nicht miteingeschlossen in die Urne, sie treten ihren Lauf an durch die Welt und von Jahrhundert zu Jahrhundert, so lange noch Menschen singen und sagen, werden sie fortleben und so wird mein Name unsterblich sein, so ist das ja allerdings auch eine Unsterblichkeit, aber doch nur eine papierne. Vielleicht dachte er aber mehr dabei.

Den klarsten Beweis über die Unbestimmtheit seiner Ansichten von einem Leben nach dem Tode giebt unstreitig die bei dem Tode des Quintilius Varus an den Vergil gerichtete Ode, wo er die trostlose epicuräische Auffassung von einem ewigen Schlaf im Schooße der Erde gewaltsam aus seiner zweifelnden Seele zu scheuchen sucht durch die Frage:

Ergo Quintilium perpetuus sopor
Urguet?

„So deckt nun wirklich ewiger Schlaf den Quintilius?" In diesem Zweifel oder besser in dieser Ungewißheit ist er stehen geblieben; daher drehten sich die Rathschläge seiner Lebensweisheit wesentlich doch nur darum, wie man frohen Sinnes, ohne Sorgen und Schaden durch das irdische Leben komme.

Wir haben nun zu untersuchen, welche Ansicht Koheleth über das Leben nach dem Tode hatte, und wie dieselbe auf seine Lebensweisheit Einfluß hatte. Es liegt in der Natur der Sache, vorerst einige kurze Notizen über die Entwicklung dieses Dogma's innerhalb der jüdischen Theologie voraufzuschicken.

Unter allen Völkern des Alterthums hatte das israelitische allein die Religion, welche einen überweltlichen persönlichen Gott lehrte. Dieser Theismus hatte sich, wie Strehle treffend bemerkt, während der Zeit des alten Testamentes in ruhiger Entwicklung immer mehr vertieft. Das von Anfang an im Keime gegebene Kindesverhältniß tritt immer deutlicher hervor und gewinnt an Innigkeit. „Der Blick erhebt sich höher, die Ewigkeit erschließt sich immer weiter und spiegelt ihren Glanz wieder in Natur und Menschenherz." Von dieser Höhe halten wir Umschau.

Bekanntlich ist die Frage häufig ventilirt worden, ob denn überhaupt schon unter dem alten Bunde die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele Glaubensobject gewesen sei. Es hat nicht an solchen gefehlt, welche in den Schriften des alten Testamentes nur trübe Vorstellungen vom Jenseits oder gar eine völlige Negation der Unsterblichkeitshoffnung anzutreffen behaupteten. Von diesen letzteren wurde namentlich auch Koheleth gerne herangezogen, um den Beweis zu liefern, daß es mit der Unsterblichkeitsidee im alten Bunde nur auf schwachen Füßen stehe. Man betonte, daß ein Hiob cap. 3, 13—19 sich den Zustand nach dem Tode als einen solchen vorstelle, in welchem alle Leidenschaften, Sorgen und Bemühungen sammt allem Toben der Gottlosen ein Ende hätten. Der שְׁאֹל heiße 26, 6 ein Ort des Verderbens; seine Bewohner רְפָאִים d. i. Matte, Kraftlose — εἴδωλα καμόντων. — Uebereinstimmend sollten auch vier Psalmstellen 6, 6; 30, 10; 88, 11—13; 115, 17—18 das Gedenken und Preisen Gottes im Tode verneinen. Ja, der Prediger Salomonis schreibe dem Menschen gleiches Loos wie dem Viehe zu 3, 18—22 und spreche den Todten alles Bewußtsein ab 9, 5. Diesen Stellen standen dann freilich andere Stellen wieder gegenüber, mit denen man trotz aller erkünstelter Interpretation nicht fertig werden konnte.

Hieraus erhellt bereits, daß von einer gänzlichen Negation der Unsterblichkeitshoffnung im alten Bunde nicht die Rede sein kann. Die heilige Schrift lehrt in keiner Stelle ein Nichtsein nach dem Tode; auch nicht Ps. 146, 4. Denn dort wird nicht vom Geist des Menschen gesagt, daß er wieder zur Erde werde, sondern vom Menschen als dieser äußern Persönlichkeit. Man hat überhaupt ein Zweifaches zu beachten. Man muß sich die unleugbare Todesfurcht des Hebräers, die ihm auch heute noch eigen ist, daraus erklären, daß ihm ein langes, gesegnetes Leben unter der Bedingung der Elternliebe verheißen war — außerdem ist es ja ein natürlicher Wunsch, mit dem irdischen Leben erst dann abzuschließen, wenn das Tagewerk vollbracht und das Scheiden erwünscht ist. Man hat ferner zu beherzigen, daß Gott sich sein Volk in Allem erst zum Verständniß seiner Liebe und seines Erbarmens erzog; je näher die Zeit daher dem entgegenreifte, welcher den Tod und seine Schrecken besiegte, desto hellere Sterne der Ahnung gingen dem Israeliten auf. So schimmert selbst schon in den mosaischen Büchern, wenn von einem Kommen und Versammeltwerden zu den Vätern die Rede ist, wenn der Ausdruck „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" gebraucht wird — Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen — die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode durch; so ringt sich auch in einem Hiob 13, 15—16; 19, 25—27 diese Hoffnung schließlich durch alles Leid der Erde durch; so erheben sich die Psalmisten in Ps. 16., 17., 49., 73 zu gleicher Hoffnung. Auch Koheleth weiß von der Unsterblichkeit der Seele. Man darf freilich von ihm nicht erwarten, daß er etwas geben soll, was er selbst noch nicht hatte und haben konnte, nämlich die felsenfeste Gewißheit, die da spricht: ich weiß, daß mein Erlöser lebt, ich werd' auch das Leben schauen, soviel steht andererseits aber auch fest, daß er auf ein Weiterleben der Seele hoffte, daß diese Hoffnung den Hintergrund seiner Mahnungen an die Zeitgenossen bildet, daß seine Lebensphilosophie auf derselben als ihrem letzten Grunde ruhte, daß namentlich auch der Hinweis auf die Beziehung, in welcher das Thun des Menschen in diesem Leben zu der Vergeltung in jenem steht,

seiner Lebensweisheit einen eigenthümlichen Typus imprimirt. Nur dogmatisches Vorurtheil kann leugnen, daß die Idee der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes noch nicht von Koheleth gegeben werde.

Die erste, zugleich exegetisch schwierige Stelle, welche für unsere Ansicht spricht, lesen wir cap. 3, v. 11: גַּם אֶת־הָעֹלָם נָתַן בְּלִבָּם מִבְּלִי הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר לֹא־יִמְצָא הָאָדָם אֶת־הַמַּעֲשֶׂה „auch die Ewigkeit hat er in ihr Herz gegeben, nur daß der Mensch das Werk nicht findet, welches Gott gethan hat von Anfang bis zu Ende." Die erste Schwierigkeit liegt in der Bestimmung der Bedeutung des הָעֹלָם. Man hat dies Wort überaus verschieden übersetzt. Die LXX. übersetzen: *καίγε σὺν τὸν αἰῶνα ἔδωκεν ἐν καρδίᾳ αὐτῶν*; die Vulgata: et mundum tradidit disputationi eorum. Luther: er läßt ihr Herz sich ängstigen, wie es gehen soll in der Welt. Hanssen: überdem hat er auch einen Begriff von der Ewigkeit in ihr Herz gegeben. So verstehen sich hier drei verschiedene Deutungen gegenüber; die erste, wonach im Anschluß an den Sprachgebrauch der späteren talmudischen Literatur עֹלָם = Welt wäre, so Michaelis, Umbreit, de Wette, van Eß, Ewald; die zweite, welche auf die Grundbedeutung des Stammes עלם = Decke, Umhüllung zurückgeht, wonach עֹלָם das Dunkle, daher Verborgene bezeichne, so Klenker, Nachtigal, Moldenhauer oder nach der Vergleichung mit dem arabischen Wort עֹלָם für gleichbedeutend mit „Verstand" erklärt und endlich die dritte, welche im Anschluß an den biblischen Sprachgebrauch, vergl. 1. Sam. 27, 12. Ps. 21, 5. 1. Kön. 1, 31. 1. Mos. 3, 22. 5. Mos. 32, 40, auch für diese Stelle die Bedeutung „Ewigkeit" festhält. Wir schließen uns dieser letzteren an und erklären daher auch das מִבְּלִי אֲשֶׁר durch „nur daß". Noth und Mühen, will demnach Koheleth sagen, sind da, v. 10, aber Gott hat sie gegeben, um den Menschen aus seinem, eigene Wege wählenden, egoistischen Streben auf das höchste Ziel hinzuwenden, denn Er hat Alles schön gemacht; Er hat Ihnen auch die Ewigkeitsidee mitgegeben in ihre Herzen, so daß sie es ahnen können, es komme einmal eine Zeit, wo ihnen die Schuppen von den Augen fallen werden und sie schließlich erkennen, daß Er Alles wohl gemacht; aber leider

achten sie so wenig auf das göttliche Walten und daher bleiben ihnen seine Pläne stets in Dunkel gehüllt.

Wir wenden uns zur Interpretation der Hauptstelle für den Unsterblichkeitsglauben des Verfassers des Buches Koheleth, c. 12, v. 7. Sie ist nur im Zusammenhange mit dem ganzen Abschnitt, der von cap. 11—12, v. 7 reicht, zu verstehen. Den Inhalt dieses Abschnittes giebt Zöckler mit den Worten an: „Der einzig wahre Weg zum Glücke im Diesseits und Jenseits besteht in Wohlthätigkeit, Berufstreue, heiterem, zufriedenen Lebensgenusse und ungeheuchelter Gottesfurcht von früher Jugend bis in's hohe Alter.“ Jeder Unbefangene erkennt auf den ersten Blick, daß der Verfasser mit diesem Abschnitt auf den Höhepunkt seiner Betrachtungen gekommen ist, daß er hier die Tendenz seiner Schrift, das Grundthema der ganzen Abhandlung und den Kern seiner religiösen Speculationen darbietet. Zugleich ist seine Sprache hier eine feierliche, dem Ernst des Inhalts angemessene, dabei voll dichterischen Schwunges mit der Eigenthümlichkeit des orientalischen Styles, so herzergreifend, wie die Töne der Posaunen, die bei den feierlichen Cultusacten seiner väterlichen Religion erschallten. Koheleth zählt in diesem Abschnitte die zahlreichen Beschwerden des Alters auf und beschreibt die Vorboten des nahenden Todes und den Proceß der Lebensauflösung. Endlich, fügt er dann hinzu, wenn Alles vorbei ist, alle Mühsal des Lebens ausgeduldet und die Augen sich geschlossen haben: וְיָשֹׁב הֶעָפָר עַל־הָאָרֶץ כְּשֶׁהָיָה וְהָרוּחַ תָּשׁוּב אֶל־הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר נְתָנָהּ׃ kehrt der Leib zur Erde zurück, aber der Geist zu Gott, der ihn gegeben hat.“ Die Kritik hat bisher vergebens das Gewicht dieser einfachen klaren Worte abzuschwächen versucht. Sonderbar nimmt es sich aus, wenn man behauptet, der Verfasser denke hier an ein pantheistisches Verschwimmen der Seele im Allgeist; vergl. Hitzig: „diese zu individueller Existenz losgetrennte Partikel des in die Welt ergossenen göttlichen Odems wird von Gott wieder an sich gezogen und so mit seinem Odem, der Weltseele, wieder vereinigt.“ Ja, hätte unser gute Hebräer die gnostischen Systeme schon gekannt, wer weiß, was er dann gemeint hätte!! Wie sich der Verfasser das Zurückgehen des

Geistes zu Gott vorstellte, geht freilich aus diesen Worten nicht hervor. Er beruhigte sich bei dieser tröstlichen Hoffnung: der Geist stirbt nicht, er geht endlich zu Gott zurück. Cap. 9, 10 lehrt außerdem, daß er sich dieses Zurückgehen des Geistes zu Gott, d. i. in Gottes Nähe und Gemeinschaft wohl als ein allmähliges dachte, denn dort bezeichnet er auch den שְׁאוֹל als den Ort, wohin die Seele fahre. „Alles, was deine Hand findet zu thun, das thue frisch; denn kein Werk ist noch Rathschlagen, noch Erkenntniß, noch Weisheit in dem Scheol, wohin du gehen wirst.“ Der nächste Sinn dieser Worte ist sicher: erfülle hier auf Erden deine Lebensaufgaben, über welche du einst Rechenschaft ablegen mußt, denn dort kannst du nichts mehr thun, nichts wieder gut machen, nichts mehr lernen und erfahren. Der Scheol hat mit allen irdischen Gedanken, Mühen und Erfahrungen des Menschen nichts mehr gemein; die Todten haben auch keine Affecte und Interesse mehr, ihre Liebe אַהֲבָה, ihr Haß שִׂנְאָה und ihr Neid קִנְאָה v. 5 u. 6 haben aufgehört, ihre Seele ferner zu bewegen.

Endlich sprechen für unsere Ansicht die Stellen, wo von dem מִשְׁפָּט die Rede ist. c. 11, 9; 12, 14. Was Koheleth unter diesem verstanden habe, wird schon c. 3, 17 angedeutet. Dort heißt es: ich sprach in meinem Herzen, den Gerechten und Gottlosen wird Gott richten. Daß er hier schon ein göttliches Gericht nach dem Tode im Auge hatte, geht deutlich daraus hervor, daß das göttliche Gericht in einen Gegensatz zu dem Gericht „unter der Sonne“ gestellt wird. In den Hauptstellen c. 11, 9 und 12, 14 lesen wir nun, nachdem der Verfasser von der Treue im Berufe, von den Beschwerden des Alters und den Vorboten des Todes zu sprechen angefangen, wie er klar und bestimmt nach der Mahnung zum Lebensgenuß auf Tod, Gericht und Ewigkeit hinweis't: „Freue dich, Jüngling, in deiner Jugend und laß dein Herz guter Dinge sein in den Tagen deiner Jugend und wandle in den Wegen deines Herzens und nach dem Anschauen deiner Augen, doch wisse: וְדָע כִּי עַל־כָּל־אֵלֶּה יְבִיאֲךָ הָאֱלֹהִים בַּמִּשְׁפָּט „daß um dies Alles dich Gott in's Gericht bringen wird.“ Und c. 12, 14 כִּי אֶת־כָּל־מַעֲשֶׂה הָאֱלֹהִים יָבִא בְמִשְׁפָּט עַל כָּל־נֶעְלָם אִם־טוֹב וְאִם־רָע׃ „denn alles

Werk wird Gott bringen zum Gericht über alles Verborgene, es sei gut oder böse." Das כָּל־נֶעְלָם ergänzt 11, 9 nicht unwesentlich, indem es einmal auf die Wahrheit weis't, daß vieles Gute und namentlich viel Böses geschieht, was doch dem Menschenauge verborgen bleibt, so daß es überhaupt nicht vor einen irdischen Richterstuhl kommt und ferner den Gedanken einschließt, daß in Bezug auf das Richten selbst der allein der beste Richter ist, welcher in die Tiefen des Menschenherzens hinabschaut und vor dem die innersten Triebfedern und Motive unseres Handelns offen daliegen, wie ein aufgeschlagenes Buch. So concentrirt sich denn der Inhalt des ganzen Buches kurz um den Gedanken: genieße das Leben, doch so, daß du einst im Gerichte bestehen kannst.

Wenn wir nun aus allen diesen Stellen uns zu dem Schluß berechtigt glauben, daß Koheleth von einer Unsterblichkeit der Seele wußte, so können wir andererseits doch auch nicht umhin, der Stelle hier Erwähnung zu thun, welche von Materialisten so gerne herangezogen wird, um den Koheleth zu einem Anhänger und Bekenner des Materialismus zu stempeln. Es sind die merkwürdigen Worte im dritten Kapitel v. 19—22: „Denn des Menschen und des Viehes Loos ist ein Loos. Wie dies stirbt, so stirbt er auch und beide haben einerlei Odem einen Vorzug vor dem Vieh hat der Mensch nicht, denn Alles ist eitel. Alles kommt an einen Ort, Alles ist vom Staube hergekommen und wird wieder zu Staub. Wer weiß es, ob die Seele des Menschen emporsteige und ob die Seele des Viehes niederfahre zur Erden?"

Wollte man behaupten, Koheleth meine hier wirklich, das Loos des Menschen und des Viehes sei gleich, so stände er mit seinen sonstigen Anschauungen hierüber in Widerspruch. Wir machen daher zum rechten Verständniß dieser eigenthümlichen Bemerkungen des Koheleth auf folgende Punkte aufmerksam. Im voraufgehenden v. 18 sprach er von dem Hochmuth mancher Menschen, die „nach ihrem Prüfen" selbst Gott sein wollten. Diesen entgegnet er, daß sie Vieh an und für sich selbst seien, denn Vieh und Menschen hätten ein Loos; beide müßten sterben und hätten einerlei Odem; wer wolle es

philosophisch beweisen, daß die Seele des Menschen aufwärts und die des Viehes niederwärts fahre? Er will demnach hier ihren Hochmuth züchtigen. Menschen, die sich innerlich von Gott losgelös't haben, das Abhängigkeitsbewußtsein von Gott und damit endlich das Gottesbewußtsein selbst verloren haben und ihr eigner Gott geworden sind, können dadurch am tiefsten gedemüthigt werden, daß man sie auf die Creatur weis't, von der sie sich doch nur graduell unterscheiden und wie sie einen lebendigen, persönlichen Gott leugnen, so kann man mit demselben Rechte auch ihnen ihre Vorzüge vor der Creatur ableugnen. Sehr richtig bemerkt Wangemann[1]) hierzu: „Und was die sogenannte Unsterblichkeit der Seele anlangt, so sind alle von der gottgelös'ten menschlichen Vernunft dafür vorgebrachten Gründe durchaus unzureichend; die von dem Göttlichgeistigen im Menschen getrennt gedachte Seele hat keine Hoffnung der Unsterblichkeit, hat keine Gewißheit, ob sie von der Seele der unvernünftigen Creatur sich wesentlich unterscheidet."

Es bleibt demnach stehen, Koheleths Lebensweisheit lautet: Genieße dein Leben, doch so, daß du einst in jenem Leben vor Gottes Richterstuhl bestehen kannst.

Unsere letzte Aufgabe ist noch, die charakteristischen Unterschiede beider Schriftsteller mit einigen Zügen zu vervollständigen und kräftiger zu markiren.

Dem Hebräer kommt es vor Allem darauf an, Gottesfurcht in seinem Volke zu erwecken. Wie er selbst innig auf Gottes Hülfe und Schutz, auf Gottes gerechtes Gericht und Vergeltung vertraut und die heilsame Zucht seiner Gesetze rühmt, so mahnt er mit tiefem Ernst seine Zeitgenossen, ihres Gottes nicht zu vergessen und niemals an seiner weisen göttlichen Weltregierung zu zweifeln, denn schließlich gehe es dem Guten doch gut. „Mag auch der Sünder", vergl. cap. 8, 12, „hundertmal sündigen und es lange treiben, so weiß ich doch, daß es wohl gehen wird den Gottesfürchtigen, die sich vor Ihm fürchten." Wir sind in Gottes Hand, lehrt er 9, 1, ganz und gar von Ihm abhängig; er lenkt unsere Handlungen; er läßt sie gelingen oder mißlingen, wie es Ihm gefällt. Eine

---

[1]) Wangemann, der Prediger Salomonis. Berlin 1856. S. 103.

äußere Gerechtigkeit ist Gott nicht angenehm, sondern die innere Lauterkeit des Herzens; besser als Opfer ist die heilige Gesinnung, die sich im Verlangen nach Gemeinschaft mit Gott dem Hause Gottes naht, um zu hören seinen Willen und ihn dann freudig zu erfüllen, vergl. cap. 4, 17. Auch mit bloßem Lippendienst ist Gott nicht gedient, cap. 5, 1, oder Gelübden, 5, 3. 4., die nicht gern erfüllt werden; wer Gott wahrhaft fürchtet, der wird vor Ihm nichts reden, als was aus dem Innersten seines Herzens kommt, nichts geloben, was er nicht unverbrüchlich zu halten entschlossen ist.

Koheleth hat wie keiner die Lehre von der Nichtigkeit alles Irdischen besprochen und grade dies ethische Moment sollte von einem erziehlichen Einfluß auf die Zeitgenossen sein. Deshalb hat er sie einen Blick thun lassen in die mannigfachen Verirrungen seiner Seele, die er offen vor ihnen ausspricht, um sie von ihren Irrwegen auf den Weg hinzuwenden, der allein zum Heile führt.

Bei dem Römer tritt das nationale Interesse in den Vordergrund. Er will die alten nationalen Tugenden der Vorfahren wieder wecken in seinem Volk, daher wendet er sich oft bald mit feinem Spott, bald mit ungekünstelter Entrüstung zu den entarteten Söhnen der glorreichen Roma. So geißelt er die Bausucht:

Od. II. 15, 1 ff.

Jam pauca aratro jugera regiae
Moles relinquent; undique latius
Extenta visentur Lucrino
Stagna lacu.

So war es ehemals nicht.

Non ita Romuli
Praescriptum et intonsi Catonis
Auspiciis, veterumque norma.
Privatus illis census erat brevis,
Commune magnum.

Ferner die Habsucht der Vornehmen,

Od. II. 18.

Quid quod usque proximos
Revellis agri terminos et ultra

Limites clientium
Salis avarus? pellitur paternos
In sinu ferens deos
Et uxor et vir sordidosque natos

welche selbst die Marksteine verrückt. Er kämpft gegen die Weichlichkeit und die Thorheiten des städtischen Lebens Satyr. II. 2, verspottet die Schlemmer und Leckermäuler Satyr. II. 4, straft die Erbschleicher Satyr. II. 5, und stellt den Sittenverfall und die sittliche Auflösung des Staates seinen Zeitgenossen klar vor Augen. Deshalb weis't er auch gern zurück auf die ruhmvolle Vergangenheit des Staates, auf die Helden Od. I. 12 und altrömische Tugenden 3, 2. 3. 5. und bekundet sattsam, daß ihm die Macht, Größe und Erhaltung seines Vaterlandes vor Allem am Herzen lag. Schon erblickte ja das schärfer sehende Auge unter allem Schimmer der Macht und des Reichthums jene Keime des Verderbens, welche Rom seinem Untergange entgegenführten und deren allmälige Entwickelung Livius in der Vorrede zu seiner römischen Geschichte mit den Worten beschreibt: labente deinde paulatim disciplina, velut desidentes primo mores sequatur animo; deinde ut magis magisque lapsi sint; tum ire coeperint praecipites: donec ad haec tempora, quibus nec vitia nostra nec remedia pati possumus, perventum est.

Wir schließen mit dem Wunsche, daß es uns gelungen sein möge, den Einfluß, welchen namentlich der so verschiedene religiöse Standpunkt beider Schriftsteller auf ihre den Zeitgenossen dargebotene Lebensweisheit ausübte, klar dargelegt zu haben. Jenen ängstlichen Gemüthern aber, welche besorgen, daß ein Vergleich eines heidnischen Schriftstellers mit einer canonischen Schrift der Ehre der Bibel zu nahe trete, entgegnen wir: Glaube und Unglaube ringen heute mehr wie je um die Herrschaft; da ist es nicht bloß erlaubt, nein Pflicht, Alles, was dazu dienen kann, die Herrlichkeit des geoffenbarten Wortes Gottes in's Licht zu stellen, selbst in den Theilen, an denen ein oberflächlicher Blick manche menschliche Mangelhaftigkeit erkennen will, nun auch zu verwerthen.